论马克思自由观及其终结柏拉图主义的侧重点

张 文 喜
(中国人民大学 哲学院,北京 100872)

摘　要: 柏拉图等西方哲学巨擘在设定世界本原、开端上思考自由理念,凸显出知识中自然和自由之间的深刻张力。就其陷入批判对象内部包含的旋复的思维而言,终不能超拔出沉思和知识、主体和客体、意志和意愿之间轮番颠转的知识论关系。抽象的时间和空间观念是其自由观的本质。马克思关心自由,但不是把它作为一个知识对象来关心,其自由观是先断世界本原之无始根本,以致废止自由。因为自由现在不只是人类自由,而且意味着单个人自由,这给人类带来资产阶级的道德价值。当马克思达致哲学人类学、政治经济学批判之际,自由自身就成了对这个主体的必然性限制,但这样的自由绝非绝对自由。这是经验判断,但不是神学意见。因此,马克思在发现人类社会生产中的矛盾时,自由与必然、个人与社会诸对子存在选择,但这不是二者必居其一的选择。二者必居其一的选择是,是物质生产活动,还是理论批判活动。

关键词: 自由;柏拉图主义;马克思;劳动;时间
中图分类号: B152　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2026)02-0040-11

一、柏拉图主义的自由观的意义

自1839年马克思对古希腊罗马哲学研究结成《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》以来,他便开始讨论人类自由和解放,相当深入地讨论过古希腊罗马人从哪个方面看待自由和解放。就这部作品而言,在希腊人,特别是柏拉图比较看重的环节中,包含肉体和灵魂的要素。所以,自由也就会显得像是扎根于神话并归于神的属性。在马克思看来,柏拉图是从带有宗教、神话性质的哲学出发去理解自由和解放的。就立场而言,柏拉图把"'哲学的任务'规定为从肉体中'解放、拯救和分离'灵魂,规定为'死和想死的念头'"①。在肉体和灵魂的否定性关系中,柏拉图采取的立场,与其说是它们二者之间的统一,毋宁说是它们二者之间永恒的分离。用今天的话来说,肉体与灵魂的统一当在文明人追求中,只有肉体与灵魂的分离才是永恒自由的人。在它们二者之间永恒分离中,人的依赖纽带、血统差别、教养差别等事相都被打破了,被粉碎了。如果灵魂一开始就已经能够主动去接纳或不接纳不同形态的身体,灵魂就能够自由地从任何一种身体形态中绽脱出来。依据《理想国》的结尾说出这种情况,就是灵魂在进入此生肉体之前要完成选择自己的命运。"命运之线"在感性世界彼岸,所以它"不可更改"②。这样,自由与非自由不相留碍,便能内在生发非时间的行动。一切从此起行,去天国,进入神界,渐次进入永恒自由之真理发现的方式。

问题是,对于正在讨论的柏拉图对自由和解放的理解,其根本关节在哪里? 答曰:关于人的自由之本质问题,被嵌入到灵魂轮回的问题之中。但是,按照柏拉图对有关人类认识本质问题的理解,自相矛

收稿日期: 2025-07-10
作者简介: 张文喜,中国人民大学哲学院教授。
基金项目: 国家社科基金重点项目"马克思财产权批判与社会正义理念研究"(021AZX001)。

① 《马克思恩格斯全集》第40卷,北京:人民出版社1982年版,第141页。

② 参见柏拉图:《理想国》,郭斌和等译,北京:商务印书馆1986年版,第429页。

盾的事情是,他的哲学思想是受宗教激情引导的。因而,在柏拉图那里,哲学之于宗教,大抵就如同不同体系之于其他体系或非体系的排他性关系。马克思想弄清楚的正是这一点: 究竟是说,基督教里有柏拉图的成分呢,还是说柏拉图那里有基督教的成分?① 从这设问来看,柏拉图把自由哲学的起点想象为对感性世界和超感性世界之取证和舍弃。只要熟稔柏拉图的意图是后者,精神和思想的努力就在于指明人的自由出自对自然洞穴的超拔。用谢林的话来表述就是,"谁要是渴望站在真正自由哲学的开端点上,谁就甚至连神都要离弃"。至于说到柏拉图的灵魂轮回说与基督教的联系则是: "谁若想要得到,谁就得舍弃,谁若已放弃,谁就会觅得。谁若舍弃一切,谁就会抵达自己切身的根基,就会认识到生命的全部幽深。谁自己被自己曾沉醉于其中的一切离弃,谁就会凭着无限者而亲自看清一切。"②这些话本来是《圣经》上说的。谢林在中世纪的神秘主义那里引入"舍弃"这个术语,意味着在舍弃一切客体中设想自由。他因此跨过柏拉图用死亡来比拟的一大步。因此,马克思品评谢林说,"没有任何一个哲学家的哲学具有这样多可以说是宗教仪式的规定性和形式"③。比之谢林,马克思评说基督教和哲学之间的关系其实更准确: 基督教里包含柏拉图的成分。因为,僧侣的宗教修行,目标在于解放所谓人的天性中所有精神力量和奇迹力量,而柏拉图正好在阐述那些具有道德宗教意义的真理时,让自己把这种拯救式的力量归根结底赋予哲学。故而,马克思这里谈的所谓自由哲学,是特别指那种主张"主观的信心就成为客观的真理"。④ 这是柏拉图哲学之所以成为哲学的那一方面。

柏拉图哲学的宗教秘仪和秘传性质在于,把最终舍弃一切的死亡比作自由。该自由哲学以为,这是生命中的最需要迈出的一步。柏拉图总是模仿自己的老师苏格拉底,到了濒死最后一步: 我自己能不存在、意愿不能存在。而谁要是把握自由的科学,谁就必须把自己提升到这个主体领域和境界上。升入该领域是充满神秘的: 仿佛今生今世来此雅典讲学,就是暂时被封闭在某种状态里,除了还有自己的忘性,其实别无其他可以把握到的。但更重要的是,其背后那一股超越的、能成为更高整体的理念力量,仿佛就是我自己的意愿选择(比如"我现在想成为一个有正义的人") 。在这里,柏拉图勉励我们的是,人类的意识和反省所塑造整个科学和现在的我们。于是,我们看起来得提出这个问题: 对于与神相对的人的自由绽现,人类知识活动中的本原又是什么呢? 答曰: 这个本原,就是去意愿虚无,去知识虚无,离弃一切此岸的束缚。因为那种自由之境不可能是一个现实的开端。一个真正做到身临其境者,当去设想哲学之为虚无的力量。海德格尔也就因之而把柏拉图的真理降到虚无主义的疆域。他说: "上帝乃是表示理念和理想领域的名称。自柏拉图以来,更确切地说,自晚期希腊和基督教对柏拉图哲学的解释以来,这一超感性领域就被当作真实的和真正现实的世界了。"⑤这和西方保持着的神学—逻辑学如出一辙。对柏拉图的解释,接下来似乎就看我们自己愿意不愿意相信这个感性世界并非任何稳定不变的东西,这个世界是有所凭依的,它只是最终有所凭依的条件所构成的,没有任何东西是绝对的主体。如果把人作为绝对的主体与其诞出的条件分解开来,就会发现这个世界是不真实的。所以,柏拉图的辩证法,叫我们彻底检查所有的生存可能性,然后,就会碰到它(虚无) 。很显然,这个虚无,其实已经意味着一种转动变化的力量。柏拉图是要唤醒沉睡在梦乡中的世人,就是不要把自己定义在条条框框里,就是要完完全全把握那种自由且决定未来创生的科学(辩证法) 。这个结论显然也是根据下述情况得出的: 我们现在的生活状况,现在的自由知识的能力,其实,是假借着这辩证法的转动变化的力量,来转世投胎后的一种展示形态。

---

① 参见《马克思恩格斯全集》第 40 卷,第 141 页。

② 谢林:《全部哲学的本原》,王丁译,北京: 北京大学出版社 2023 年版,第 14 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 40 卷,第 141 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 40 卷,第 143 页。

⑤ 马丁·海德格尔:《林中路》,孙周兴译,上海: 上海译文出版社 1997 年版,第 223 页。

不过,这一句是我们图方便来解释柏拉图的自由哲学。意思就是说,现在我们有幸能够献身科学事业,就是要承认“在科学上没有平坦的大道,只有不畏劳苦沿着陡峭山路攀登的人,才有希望达到光辉的顶点”①。现在,马克思的这句话被很多人遗忘了。谁都知道,马克思非常喜欢意大利诗人但丁的《神曲》,把自己的科学探索比况为进入地狱的入口。这种比况是另一种意义上描述了如何进入真理的理路。也就是说,入真理之门,要不畏劳苦,要开采求知者自身本来具有的知识和智慧。或许现在可以说:许多民族浸润于现代神话迷蒙之中,却没有能力改变自己的命运,不能投身到一个更好知识自主创造之世界历史里面。这或许就是通过马克思而解读出来的关于“柏拉图的理念与基督教逻各斯的关系、柏拉图的回忆与基督教关于回到自身原始样子的人的新生的关系、柏拉图的灵魂堕落与基督教的原罪的关系,以及先有灵魂的神话”②的微言大义。

与此同时,马克思对柏拉图哲学主观形式批判的意义在于,对西方哲学史之哲学开端问题展开中提出的自由且自行创生出科学进行宗教批判,进而批判催生和支持其哲学的那些阶级和等级的意识形态。从这一点出发就可以像海德格尔那样看清,西方整个哲学史皆以有所变化的柏拉图的思想定调,即“形而上学就是柏拉图主义。尼采把他自己的哲学标示为颠倒了的柏拉图主义。随着这一已经由卡尔·马克思完成了的对形而上学的颠倒,哲学达到了最极端的可能性。哲学进入其终结阶段了。至于说人们现在还在努力尝试哲学思维,那只不过是谋求获得一种模仿性的复兴及其变种而已”③。这“模仿”事情本身之所以可能,是因为我们现在的世界不再活在冥想和传道师的时代。我们真正主动安静下来想做科学研究,也通常耽于那些个别的有限的事物,却几乎从不专注于超离、献身来赢得一切的自由行动。

因此,如果我们扼要概括一下柏拉图拯救灵魂为主旨的自由观,那么,我们就会体会到,自由之领会不仅以哲学沉思的形式出现,也不仅在西方古代形而上学的开端处,而且以西方全部发生的宗教成分的规定出现。马克思认为,一方面,柏拉图关于拯救灵魂的学说“什么也证明不了,因为任何一个哲学家都希望使灵魂摆脱其经验的局限性;与宗教进行类比所显示出来的只会是哲学的不足”。④ 于诸现实中,马克思终结了柏拉图主义哲学。随后,马克思必定会在指明存在一个神之外的他者或历史哲学中,柏拉图所谓的永恒理念之澄澈天穹和澄澈的绝对自由是不可持久的。因为柏拉图的激情在达到登峰造极时就使他自己迷狂绽出,成了极少数人经验体验加温器和离弃人世间事务的证据。如同灵魂出窍,柏拉图主义把有利于健康感觉的东西视作严重堕落,以一种神秘的智慧规范人生。在普罗提诺的新柏拉图主义那里甚至敢于讨论一种所谓“出神状态”之个体经验意识。他的《九章集》把灵魂“直接与神合一”。⑤ 另一方面,实际上,哲学的任务不是外于人间事务或神秘的,关于人类自由也不是封闭在过去的道德记忆中。马克思在把精神自由中的种种力量进行分剖、科学确立之后,便离开了对道德世界秩序和意愿选择平衡状态的思辨讨论。唯有在这个意义上,马克思承认“像柏拉图所虚构的那种专心追随问题实质”,“如此安静地克制了自己的反思和偶发的思想”的人,是“无法在一部现代对话中找出来的”。“由于外在的必须,由于时代兴趣的巨大与繁多而无法避免的分心,甚至还由于日常事务的杂闹和纠缠于日常事务为荣的眩人耳目的虚妄空谈,使人怀疑是否还有在没有激动的平静中一心从事思维认识的余地。”⑥也就是说,从社会现实发现和形而上学批判出发,在现代知识状况下,什么东西应当走出过去,什么东西应当展望未来,正是通过当代世界中的马克思自由哲学才被启示出来的。

---

① 《马克思恩格斯文集》第 5 卷,北京:人民出版社 2009 年版,第 24 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 40 卷,第 141 页。

③ 参见海德格尔:《海德格尔选集》(下卷),上海:上海三联书店 1996 年版,第 1244 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 40 卷,第 142 页。

⑤ 参见《马克思恩格斯全集》第 40 卷,第 145 页。

⑥ 参见黑格尔:《逻辑学》(上卷),杨一之译,北京:商务印书馆 1996 年版,第 19、21 页。

二、对自由的一般历史唯物主义观点

综上,自由与神圣,绝对主体或绝对自由与神,是柏拉图以降震荡西方哲学世界的两大观念。这两个观念被设想为某种先验存在的东西,但已经以一种公开的方式包含在科学和文明结下的每一种果实中。这是为什么马克思以所谓“颠倒”这个词来描述那个值得颂扬的古代观念的原因。马克思告世人言: 自由并非“神圣的”,它既非出自神也非归于神。若“神圣的”东西归于变化的力量,就不是那种教人们执迷于“神人”同死神相互交汇、脱离现实的约束而被封圣的东西。这一点给予人们的启发,马克思居功至伟。在对康德、黑格尔和费尔巴哈诸德国哲学家及其思想的神学批判和揭露中,他指出,能够主动地把自己结合在某一经济环境和思想环境中的自由才是可设想的。依历史之扭结来看,生活中所有的事务在一定限度上都有自由的根据,连个人自由权利也包括在内。但并非任何存在者发现自己是自由。因为,资本主义是通过自然而成为自由的。它用来实现它自己的自由和自己的生产力的方式是极端自私,而不是把这个本质从自私那里解放出来。以至于现在,要么自由的存在建立在自然必然性上,要么建立在对自然必然性否定上。这不禁让人困惑。

在西方哲学史中,意志和自由常常是在与某一种必然性有关联的意义上思考。康德曾经把意志或意愿自由作为伦理学的悬设之一。这本身是一种仰望高处的星空,对肉眼来说,虽显得一片模糊但具有神圣氤氲的思维习惯。关于意志设定,叔本华在批判康德的“自在之物”上给出了更加虚妄的阐释。叔本华提出自然意志宇宙起源论。而谢林则从宇宙演进潜在力支配上认意志为实在自由体。他说“意志的存在就是自由,但自由自身也复为意志。自由的本质就是意志,但意志也不是其他,正是自由,两者根本上就无从区分”。① 这里的“意志”跟“自由”的意思是一样的。因为一切都系于谢林认非理性东西为基础的作法。所以,当意志仅仅服从存在,它就成为一种内在的必然性。据说,就意志作为一种内在的必然性,它总是高悬在自然之上。但正因为如此,依据谢林,宇宙演进从自然之物的支配和解放中而获得自由的场域,即历史的场域。问题是,什么是宇宙的潜在(推)力? 这一潜在(推)力对个人的自由的关系又是什么? 谢林欢喜说,“让一切都与自由相通,直至将自由推广到整个宇宙”②吧! 可宇宙朝着人类自由方向奔赴的说法是多么生硬和断然。所以恩格斯批评说,“谢林的任何一个学生,甚至谢林本人都无法对此作出合乎理性的回答。”③确实如此,谢林执着含糊不清的自然生育自由的观念,重执神秘主义。很明显,相对宗教批判而言,历史唯物主义便从本质上对力学意义上的宇宙观进行革命,如果它在求索人类自由之谜,那么确实可以称它为自由的。资本主义社会中的人们在追逐现代财富的过程中正在忘掉对他们产生影响,使他们感受到的自然力量的存在。经济学热切地成为一门追求财富的科学的时候,同样可以被称作是自由的。与此同时,那种表现在人们行为中的自然必然性,在一种情况下它是唯心论的,由此便发生贪婪、憎恨之暗黑力量;在另一种情况下它则是唯物论的,因为独立的人无非表现为一个依赖物的东西,因此,自然必然性真正地是历史的必然性。但问题在于,马克思关于人类社会自组织的物质生产体系的研究,并不是以人类中心主义地实现了所谓宇宙朝着人类自由方向演进的凝思。

在这里,置身于宇宙洪流中的自然意志并不是本原性的东西,相反显得只是对于人理解而言为某种混沌的东西带来了秩序。恰如我们所谓的“意志”(或“意愿”)只能是已经存在和非存在的东西之中间性概念。因为在“意志”下面有某种隐藏着的东西(马克思称之为社会生产关系)并支配着它。这也同时说明在自由下面还存在某种必然性。“意志”之所以遭到必然否定,是因为它阻碍了实然存在的东

① 谢林:《全部哲学的本原》,第 155 页。

② 谢林:《对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究》,邓安庆译,北京: 商务印书馆 2008 年版,第 64 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷,北京: 人民出版社 2005 年版,第 379 页。

西。所以,“意志自由只是借助于对事物的认识来作出决定的能力”①。在这一点上,叔本华玩了一个语言机智的游戏。他所谓的“意志”并非自由意志,而是自然意志或必然意志。他以为,连“那一掷而飞入空中的石子”也是由于自己的意志而飞行的,石子所以飞是其内在的不可究极的必然性。只不过,相对比较高级的存在物比如“人”,石子的意志“客体性”“可见性”程度最低而已。② 世界完全是意志的产物和意志的表现。意志是某种不依赖认识的东西,是完全盲目的冲动。意志客体化之中的个体的形成原则便是贪求生命而满足欲望。意志皆不断流溢、流散。遍满于动物、植物、人的诸世界。直至意志发展最高阶段而分化出一个人的意志。然而,对于叔本华来说,每一生命创造只能在激烈的意志冲突中感受和诞生。一个意志的世界,实际上是非常令人烦恼的。一方面,这个世界有点像一个人找到点吃的东西充饥带来满足,似乎可以凭生命满足感而尝试着拼凑一点点幸福。可是幸福只能依赖于短暂的饥饿的解除,一旦过了餐点,饥饿又来了。“一日三餐、[夜间]入睡、[时时]取暖等等”,“到了最后必然还是死亡”。③ 所以现在,叔本华照柏拉图理念论来倒逼出自己的想法:这个幸福其实是混浊的和永恒理念的一个静止的临时存在,它很快在存在之际便死去,即转变为痛苦的根据。另一方面,作为表象的世界,作为所谓世界与我共为一体的世界,会发展为我的表象和你的表象。既然意志是世界的终结原因,芸芸众生的你和我满足欲望的时候,几乎不会表现出厌倦。但当你和我太贪婪之时,几乎就不可避免成为一种厄运,并与自己的意志本身作对。在作为意志和表象的世界里,有一种意志不能挣脱的怪圈被叔本华所设想:即意志是世界的本原,尽管如此,它还是受到了存在者和存在的中间项的约束,或者说是受到时间、空间和因果关系的纠缠。所以,一方面这个流溢的、无限的意志抵抗着诸如此类根据律的约束,内在性地追求自由,但最难以理解的诚然还是内在性概念。因为根据内在性概念,人的自由已随顺意志盲目冲动而一起归结到无限实体(自在之物)上。这样一来,关于现实的人的自由概念就同时消失了。另一方面,从自然中观视自由,只要意志达到了客体化之必然性,只要它为此而完成那个唯一的个体形成原则,同样失去了自由,因为即使只把这种个体形成仅仅限于作为表象的这个时间和空间世界里成为欲求者,那么,那个唯一的个体不得不被设想为,在本质上表现得贪婪、小气和自私,如叔本华哲人形象那样自断人伦,却误以为身心大解脱。对人之自由能力而言,作为意志的世界就把自己对自由者锁闭了起来。正如在人那里表象,“柏拉图的‘理念’在叔本华那里变成不可救药的贪食患者,因为这些理念作为意志客体化的诸阶段,它们相互争夺物质、空间、时间。动物世界必然以植物世界为食料,每一个动物成为另一个动物的虏获的食料,所以生命意志就如此不断地消耗着自己本身。人最终将整个世界看成是为他应用而创造的,但他从自身方面又造成了一切人反对一切人的残酷斗争,使意志的自我分裂得到淋漓尽致的表达”④。

毫无疑问,这是一个值得注意的悲观主义结论。若要给这拟制了“意志和理念、理念和理念的现象的区别”⑤中寻找自然必然性的原因,那就太难了。“这是因为必然性除了具有假如确定了根据和原因,结果就不可避免地随之出现的含义以外,并没有任何其他真正和清晰的含义。据此,每一种必然性都是有条件的;绝对的必然性,亦即不带条件的必然性因而是一个自相矛盾的说法。”⑥也就是说,在这里,叔本华的意志本体论必定来自承认其具体的前提而来的推论。但以逻辑必然性来说明的世界的统一性,恰恰也必然是受控于直观的抽象概念。问题在于,历史唯物主义作为社会科学方法论的意义在

---

① 《马克思恩格斯选集》第 3 卷,北京:人民出版社 2012 年版,第 492 页。
② 参见叔本华:《作为意志和表象的世界》,石冲白译,北京:商务印书馆 1982 年版,第 186 页。
③ 叔本华:《作为意志和表象的世界》,第 426 页。
④ 托马斯·曼:《多难而伟大的十九世纪》,朱雁冰译,杭州:浙江大学出版社 2013 年版,第 122 页。
⑤ 参见叔本华:《作为意志和表象的世界》,第 7 页。
⑥ 阿尔图·叔本华:《论充足根据律的四重根:一篇哲学论文》,韦启昌译,上海:上海人民出版社版,2025 年,第 184—185 页。

于,对世界统一性之逻辑证明根本不可能是现实的。这是因为在本质上,它应该建立在接受物质自然的必然性本身而不是否定物质自然的必然性本身的基础上。然而,现在谁都知道,关于宇宙论的这个形而上学部分的真理检验,以及它向科学因果规律的探讨所提出的那些理论要求,早已被科学所具有的力量驳倒了。唯有社会存在与意识的矛盾驱动着这一切。比如把法学家活动中发生的事情从生产关系中提取出来,要求它自己就作为某种实存东西而存在,而这样一来,它就因为其本身兼设定者也是被设定者而不能等同于法律了。其他那些更高地悬浮在空中的意识形态,例如,伦理学、哲学、宗教等等,也复如此。问题恰恰在于,它们为什么无法一劳永逸坚持作为存在者的意志。在什么断见下,它们又虚妄地坚持了这个意志? 这一切就好比竹篮打水一场空。这根本上只有通过它们在一种物质的交往关系(哲学家们称之为观念) 才能显出此虚妄意识形态功用了,因为除了依凭这一点,它们便无从知道什么。进一步说,在现实世界中,一种认不清意志的内容,一种朝所有方向上无限地进行的盲目冲动,根本成不了作为世界表象的对象。

我们有理由相信,马克思把人的目的意识放在了重要的地位。自由是跟人的劳动目的性分不开的。自由概念是一个社会历史领域的范畴。历史唯物主义的讨论所关涉的是人,不是动物、植物、质料性的物体,而是人及其自由。但这个原则现在遭到了极大的误解,因为人们试图将人与自然分离开来,甚至还把相互对立起来的各种事物归入一种人们在主观层面上的存在形式决定了其对自然的意识。而这样一来,人们将“许多单个的意志的相互冲突”的表象看作一个普遍历史的本原。在时间上,历史成为“像一种自然过程一样地进行”①化合和分解。社会中的人与人的斗争则是这幅图景的注脚。正因为如此,自古以来,那些有机会从自然自身出发而做出行动的人,在大多数情况下都陷入到一种康德所谓的“心理学的而非机械的因果性”幻觉之中,亦即仅仅“通过表象而非身体的运动产生行为”②的幻觉。换句话说,假如人们所达到的自由本原的根据是切近的彼此关系之中产生的关系,我们除了在我们本身就生活于其中且围绕周围世界万物的那种环境中,还可能到哪里去寻找它呢? 至少大家如马克思那样知道,人们能够睁眼观察他们的环境,却完全不是靠眼睛晶体把握“既为别人存在因而也为我自身而存在的、现实的意识”③。而人们用以表达自身与自然之间的关系的思想形式也不能例外。换句话说,凡是有某种关系存在的地方,这种关系都是由社会所中介的。人的意志同样只有从这一观点才能得到理解。但当我们处于社会关系中时,它自然而然就会产生道德伦理的必然性。关键仍然不是自然意志如何客体化,而是通过劳动异化阐述这个心灵秩序提升的世界历史时刻。借用谢林对哲学本原的观点,马克思想必会在这里强调,劳动异化并非像唯心主义那样理解的“离开某个位置的活动”(唯心主义把它叫作时间绽出或精神“迷狂”) ,以及从沉思生活的下降推论出“离开某个位置的活动”是“合宜”还是“不合宜”,④关键在于,如果说与异化劳动对立的自由劳动不能只是属于意志(其中包括单个人的任意) ,那么,它就不能只在于无数互相交错的力量之冲突的形象能够承载起历史之轮。而这不仅意味着,人的自由存在于物质生产领域之必然王国的“彼岸”,而且意味着,在物质生产领域之必然王国的“此岸”也是作为受制于直观之抽象观念发挥作用。⑤

目前的问题便是: 由于社会在自我关系中的自由的存在,看来还是由先前产生的东西(例如,由吃、喝、住、穿以及其他一些预先规定了人们生活的条件) 决定的。这时文明社会进入自由王国在物质生产

---

① 参见《马克思恩格斯选集》第 4 卷,北京: 人民出版社 2012 年版,第 605—606 页。
② 参见康德:《实践理性批判》,韩水法译,北京: 商务印书馆 1999 年版,第 105 页。
③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,北京: 人民出版社 2012 年版,161 页。
④ 参见谢林:《全部哲学的本原》,第 33 页。
⑤ 参见《马克思恩格斯文集》第 7 卷,北京: 人民出版社 2009 年版,第 928—929 页。

领域也表现为一个必然王国,其本身具有狭隘的、为那种“个人现在受抽象统治”①的物质关系所决定的性质。与一种生成中的自然的涌现相比拟,从物质生产领域这一必然王国越渡到自由王国,就是从自由时间和“剩余劳动时间”之间对立的社会向自由时间和“剩余劳动时间”之间对立的扬弃的社会的飞跃,亦即从物质生产领域的“此岸”和“彼岸”对立的社会向这种对立被扬弃的社会的飞跃。在此,与康德不同,②在马克思看来,自由和时间应当被当作相关联的概念来讨论。这意味着自然界当然绝不进行飞跃。也就是说,只要不再有必要把社会运动说成是一切存在者都连续地关联起来的那个开端性的拟似自然运动,或者把自然运动说成是占统治地位的时空中事物接续的运动,那么,把社会运动看做在存在者之间不应当有任何飞跃的直观或假象当然就会自行消失。我们可以认为,如果没有人的意志、意识和意图参与其间,没有从文化史上从某一状态向另一状态飞跃,那么,一切社会运动就没有任何新的东西涌现。不过,既然“人们还处于创造自己的社会生活条件的过程中,而不是从这种条件出发去开始他们的社会生活”③,人类更高的追求也就有诸多无力之处。实际上,这根本不是什么哲学思考,而是社会事实罢了。这是因为“每个历史时期都有它自己的规律”,同样,也有“一定社会有机体的产生、生存、发展和死亡以及为另一更高的有机体所代替的规律”④。所以,在运动中对立起来的资本主义种种生产力和生产关系之间,也有一个在关系之中社会非连续性的裂隙。于这种最深的裂隙的本质之中,是我们提醒和展开属于马克思的自由观及其共产主义地平线之阶梯。

三、自由时间与全面发展的个人

关于马克思的自由理论,应当在自由的现实性矛盾上去谈。《资本论》及手稿是马克思发现历史性的人自身的历史哲学,或者说,是他提出的关于自由的哲学。当然,如果说上述对唯心主义自由人的形象刻画是了解马克思对人类自由把握的关键,那么再谈谈这里的其他某些环节有其必要。在马克思的笔下,自由概念的唯心主义性质是由形式的、非时间的、决断的、独立的、个体的这些词来标示的,通常在唯心主义那里也是这样描绘的。唯心主义在此认为,这种形式的、非时间的、决断的、独立的、个体的自由人形象吸引一切时代的“常人”。至少吸引“优秀的人类”,并启迪人追随解放与拯救之旅的灵光。在这个地方,我们大抵有理由引用“新政治神学”倡导者默茨说的话:“任何一种基督论——为了达到其自身的真实——都从实践,即以追随的实践吸取营养……人们可以将之称为‘基督论的辩证法’或者‘追随的辩证法’。它不同于唯心主义的概念辩证法。后者表达的是两个(无主体的)思维内容的张力关系;前者则是一种理论—实践—辩证法,是一种主体—客体—辩证法;只有追随基督,基督徒才知道,他们遵从的是谁,拯救他们的是谁。”⑤谢林用来讨论自由的话语差不多也是如此。他说:“神是我们知识的现实基础”⑥。我们认为,谢林会借用对立于概念辩证法的“追随的辩证法”这个术语对自由加以解释。因为谢林认为,人的自由的事实是“从神性之可畏,从一切被创造物的生活忧惧,从一切被创造的创造的忧戚,从恶的恶性和爱的意志方面,来加以经验”⑦。如此看来,自由追随者倒真是只应当能拥有自由之化身的基督的人格。在此,自由主要关乎一个无法理解的宇宙:对宇宙不能被理性和完整地认

---

① 参见《马克思恩格斯全集》第 30 卷,北京:人民出版社 1995 年版,第 114 页。

② 康德在《实践理性批判》的“自由的因果性概念”与“自然必然性的因果性概念”相对照中,其实从形而上学上说明了自由不依赖于时间。康德:《实践理性批判》,第 102—103 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷,第 112 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 43 卷,北京:人民出版社 2016 年版,第 847 页。

⑤ 参见 J·B·默茨《历史与社会中的信仰》,朱雁冰译,北京:生活·读书·三联书店 1996 年版,第 57 页。

⑥ 参见《马克思恩格斯全集》第 1 卷,北京:人民出版社 1995 年版,第 100 页。

⑦ 马丁·海德格尔:《谢林论人类自由的本质》,薛华译,沈阳:辽宁教育出版社 1999 年版,第 251 页。

识,而只能由自由来进行辩解。① 正因如此,在知识活动中,对每一个人有其最高意义而言,应当寻求某种比人类自由更高的东西。这个东西贯穿着个体的最为自由、甚至可以说最非理性的行动方式,他凭自身的力量便执行一种最高的法则。最彻底自由的人就是耶稣。这是谢林把神秘主义之类的货色塞进自由的思维科学的要义。这一点,马克思在批判阅读谢林《关于独断主义和批判主义的哲学通信》②和《论"自我"是哲学的原则》③之后已说明清楚了。在别处,马克思还注意到,谢林从未可能提出一个完成的体系,事实上只是展示这样一种体系的一些个别的方面,而且这些方面也只是以一种"唯实主义和唯心主义、事物世界和精神世界的否定的统一"来展示的。对谢林而言,在此"否定的统一",就是"无差别"。它就是谢林所谓无矛盾的东西,一个无所欲求的意志。

近代以来,自由主义世界已经化为抽象思想的世界。从形式上来看,当时的德国哲学是以一个趋仆自身、不依外物的自我为本原或所谓实存。彼时,康德作为一个革新者而出现。他的"善良意志"给人提出绝对命令,它把道德自由法则对于人之意志约束力从自然因果性中清洗出来,使之成为一个依赖本体(自在之物)的东西,但这只是为了最终突进,回到真正无限的、形式的主体。与之相应的是,积极的实践自由,此种自由显现为主动地规定自身让自身独立于感性冲动成为可能。然而,我们可以说,通过类似于对注意力分散("分神")的批判,在康德那里,一边是通过理论哲学之现成公认科学知识将我们带离上帝,一边是通过实践哲学把整个人类理性都包揽进来、带领我们回归上帝。实践哲学意图使自己在永恒自由自身中成为更加伟大、庄严的科学。但就它指向实际行动而言,康德式的意志自我规定和市民们所应该成为的那种人的自我规定,与资产阶级政治形式格格不入。

至于谈到什么是自我之内、之外,谈到自我创造是盲目的感性冲动还是基于意志自由的? 马克思并不关心这些问题。对于会有多少人追随康德的理论问题,马克思否定的是康德所谓基于自我在实践领域里的独立性之主体。我们在此只需指出某些特点。根本上来说,马克思把康德的理论哲学领域的自在之物概念统一到物质生产领域,使之成为人类社会生活领域概念,成为可谓述社会存在的概念,而且这些概念只保持于可知世界中。从感性的、对象性的实践性关系来理解。正是在这个意义上,马克思说,"工业的历史和工业的已经生成的对象性的存在,是一本打开了的关于人的本质力量的书,是感性地摆在我们面前的人的心理学; 对这种心理学人们至今还没有从它同人的本质的联系,而总是仅仅从外在的有用性这种关系来理解"。④ 所以说,就像斯密是从经验心理学方面来考察劳动那样,乃抽空劳动这个词的社会存在意义,康德也没有涉及自在之物是能谓述社会存在物的概念。显然,在马克思之前,人们只是以个人创造的宗教或政治、艺术和文学等等之抽象知识作为客观的自由之根据。于是,在政治学、文学等领域里,曾有一种毫无节制的自由,充满在卢梭的"社会契约"或鲁滨逊一类故事中。

正是这个地方,如果不谈所谓的"自然联系""自然生活""合乎自然的个人""社会联系"和"私人目的"之间的关系,⑤便不能很好地去对照着理解相对马克思而言始终是主体——"全面发展的个人"自由问题。

首先,在这里需要强调,自由论作为与劳动时间联系加以讨论的意义。现代人们习惯说,"时间就是一切,人不算什么; 人至多不过是时间的体现。现在已经不用再谈质量了。只有数量决定一切: 时对时,天对天"。⑥ 然而这种意义上的时间,根本不可能在自由劳动的意义上发生,毋宁说,这只是表现

---

① 参见《马克思恩格斯全集》第 2 卷,第 344 页。
② 参见《马克思恩格斯全集》第 1 卷,第 99 页。
③ 参见《马克思恩格斯全集》第 1 卷,第 100 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,北京: 人民出版社 2002 年版,第 306 页。
⑤ 参见《马克思恩格斯全集》第 30 卷,第 22—25 页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 4 卷,北京: 人民出版社 1958 年版,第 97 页。

"劳动把人置于次要地位"的历史阶段。这里应该强调的是,这绝不是主体仅仅作为"天命"存在着,恰恰相反,"这不过是现代工业的一个事实。"①换言之,人通过他的"劳动的平均化"而使他重新成为一个物化的东西。但若没有资本作为剩余劳动的设定,这是不可设想的。因此,人们至少在这种意义上还要说,不是"平均化"是价值的尺度和原初主宰的东西,而是资本主义阶段之必需的劳动时间为自由时间效命。这就是马克思为什么说,"满足绝对需要所必需的劳动时间留下了自由时间(它在生产力发展的不同阶段上是不同的),因此,只要进行剩余劳动,就能创造剩余产品。目的是要消除[必要劳动和剩余劳动的]关系本身;这样,剩余产品本身就表现为必要产品了,最后,物质生产也就给每个人留下了从事其他活动的剩余时间。现在这已经不是什么神秘的事情了"②。

其次,根据马克思的发现,自由就在于,物质生产"给每个人留下了从事其他活动的剩余时间"。在这里,时间被现有的资本构建起经济循环流转的魔咒禁锢于僵死的世界模式中的理论方面得到暴露;③在这里,蕴含在马克思的自由时间中的整个理论哲学内容,作为一个真正人类的财富环节的内容应被吸纳进整个体系里面。关于这一点,马克思曾说过,从资本主义生产来看,"如果把劳动时间限制在一个正常的标准内",只要现实的社会劳动还停留在自由劳动和雇佣劳动对立的基础上,就不可能是一种"可以支配的时间的人的劳动时间",而是一种"负重动物的劳动时间"。④

同样在这里(在如今已开始的社会主义里),如果考虑实在的东西和观念东西相互之间的统一,那么"对社会主义的人来说,整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程,是自然界对人来说的生成过程"。⑤ 按照马克思此规定,自由时间和剩余时间这两个概念,根本上总归建立同一个基础即劳动。在这种情况下,正是由于劳动,自由只有在作为消除所有仅仅处在必要劳动和剩余劳动对立的可能性时才存在。在资本不断增加占有剩余劳动时间的视角上看,这可能性又与每个人占有从事其他活动的剩余时间的可能性一道绽出。而在每一个人身上,对这种自由的程度有直观的、无可辩驳的证明。因为自由时间形成的个性和差别,已经成为实际的、可以通过感觉直观了的,而最高的东西不是意志。所以关于神、关于凌驾于自然界和人之上的存在物的问题,只能说自行消解了。

再次,在生产力发展的时代变迁中,由于个人被看作自然的产物,哲学关于自由的证明失掉自己的真义,就像钱币在交换关系中逐渐模糊了上面的花纹,甚至脱离了对生产过程的真实参照。也就像钱币这种世俗之物的力量摆脱了过去那种指称某物(比如,金子)的古老"义务",终于获得卸除某种"义务"的自由。同样在这里,对自由时间的把握最容易犯的误会不是把它当成一种面向未来的个人自我实现的形式,而是把它表象为单纯自然的空间(点、线、线段)所诞出的成果。它本身成为时间终结或一段剩余时间纯粹偶然地绽脱的根据。就这一点来说,它所直接关联的不是自由时间,而是自由交换、自由基金、自由雇佣工人等等产生资本诸关系的时空条件。这就说明,只有把时间理解为感性世界的而非超感性世界的时间,自由其实存在于某种必然的现实化活动中,它属于能够开启历史的东西。

马克思所主张的那种感性对象性活动,看见了包含在人的本质之内的世界历史转变过程。他说:"最初,大自然的赐予是丰富的,或者说,顶多只要去占有它们就行了。联合体(家庭)以及与之相适应的分工和协作,一开始是自然产生的。其实在最初,需求也是极少的。需求本身也只是随着生产力一起

---

① 参见《马克思恩格斯全集》第 4 卷,第 97 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 30 卷,第 617 页。

③ 比如在这种情况里,魁奈及门徒的思想就是要表达循环经济之普遍模式,即"经济周期内生产的商品被视为是时刻要进行分配的社会产品"。参见约瑟夫·熊彼特:《经济学说与方法史论》,武黄岗译,北京:商务印书馆 2018 年版,第 42—43 页。这意味着,循环经济的普遍模式论中的商品分配时刻意识根本上是一种时间意识。

④ 参见马克思:《剩余价值学说史》(第三卷),郭大力译,北京:人民出版社 1978 年版,第 285 页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,北京:人民出版社 2009 年版,第 196 页。

发展起来的。”①在这里,马克思提出人与自然统一的观点。如何表明它是正确的,这不需要解释。需要解释的是,伴随着生产力的发展,人类存在的自然无机条件何以同人类活动分离。就此而言,这是一个全新的属于人类的时间序列的开始。可以说,无论在时间关系上还是在空间关系上,它都为恰当地处理人同自然的物质变换关系提出一种归属创造劳动的要求。正因如此,当人们误以为外在于历史总体之自然时间是“自由”的开端时,“自由”比任何别的概念所表达的内容都要更贫乏。现在,社会主义作为社会主义已经不再需要凌驾万物的那种中心知识。相反,它是从一个全新的运动,一个真正意义上的将受条件制约的东西变成创造条件的东西的开端。② 这是一个从边缘到中心的历史时间的开端。于是它也把整个自然界置于自身之内。

如果说我们在这里遇到一个难题,那么其原因当然就在于,就我们的理解力而言,对时间的连续表象要以对空间的并存表象为条件。同样,某一客体的恒存要与其他并存的客体的变易对照才可被理解。人类似乎有一种亘古不变的感觉,即感觉同一样事物可能向着相反目的地。这种感觉虽不澄澈,却就是时间存在的根据。③ 但无论如何这时间和空间都是物质存在的形式。脱离了物质,这时间和空间是无意识的表象。这个命题的意思或许可能是: 自由的存在其实仅仅建立在这时间和空间之非二重性上。因而自由不仅仅存在在对现实的否定上,而且建立在能够实践着也能够不实践着。进而,我们还可以这么说,“世俗社会主义的首要原理把单纯理论领域内的解放作为一种幻想加以摒弃,为了现实的自由,它除了要求有理想主义的‘意志’以外,还要求有很具体的、很物质的条件。”④在这个意义上,自然本原是一种有待克服的现象,无论在什么地方,我们都发现,“完全物质的、可以通过经验证明的行动”及其“每一个过着实际生活的、需要吃、喝、穿的个人都可以证明这种行动”,⑤恰恰是自由的最终根据。这几乎已经表明,唯有当自由的人的“联合”之可能性和“这种联合把个人的自由发展和运动的条件置于他们的控制之下”⑥同时成为自由的必要条件。

最后,在这里给出的说明中,我们才能看到所谓全面发展的个人的本质,也就是作为他们的社会关系被作为他们自己的共同的关系存在,也是服从于他们自己的共同的控制的关系存在。但这个意义上的个人恰恰“不是自然的产物,而是历史的产物”。⑦ 所以,在自由个性的生产那里也是如此。只有当人自身的解放成为目的本身的时候,它才可以叫作自由个性。无疑,正是每个个人把另一个独立于自己,但仍跟自己分离的他人统一到以本己的活动中导致自由个性的生产。

进而言之,从人类精神演进看,自由个性的个人的生产乃是个人从出生到成熟的整个成长过程。应注意到在这个假设里,自由个性的个人的生产这个环节是必然紧承历史的第一个环节。也就是说,自由个性的个人生产不能脱离人自身的自然本性的生产即“人口生产”。⑧ 在历史前提意义里的“人口生产”一词,包含了一种居于自由意志和自然意志之间的存在状态。就这一点而言,马克思认为,甚至最古老的产物也要超出自然的力量,因为它们是人类劳动的产物。这里“劳动”这个词所蕴含的,是生育和创造的活动,也是个人怎样表现自己的生命与他们自己是怎样的及其行动与意志之间的关系的那种能动活动。诚然,这是有历史前提的。其前提是,创世的“神”退隐,劳动也才是真正意义上自己生育自己的“神”。它远胜于资本主义这个时间里的那些魔术般的生产力。就此而言,马克思十分重视一个克

---

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷,第 617 页。
② 参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 197 页。
③ 参见阿尔图·叔本华:《论充足根据律的四重根: 一篇哲学论文》,第 36 页。
④ 参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 297 页。
⑤ 参见《马克思恩格斯选集》第 1 卷,第 169 页。
⑥ 参见《马克思恩格斯选集》第 1 卷,第 202 页。
⑦ 参见《马克思恩格斯全集》第 30 卷,第 112 页。
⑧ 参见《马克思恩格斯选集》第 1 卷,第 147 页。

服自然意志或必然意志的存在之行动性、生命性的存在。众所周知,古代圣哲(例如亚里士多德)所理解的“通向自然的自然”的道路之永恒生产(理论、实践、创制),与马克思在这里所断言的那种永恒或一般生产,并不是一回事。古代圣哲并没有把它理解为一种在历史的开端中的生产,正如海德格尔认为,亚里士多德把自然理解为“自行”即“一种不断在自身中循环”着的生产。① 简言之,这是一种绝对永恒的生产。从形而上学看,资本主义是维系自然轮转的古老力量延伸。

可以说,建立在交换价值基础上的物质生产当然是一种运动,通过它某一个别之物才首次原初地让自己获得殊异化的可能。马克思在此强调物质生产与创造的辩证统一性法则,即唯有“在产生出个人同自己和同别人相异化的普遍性的同时,也产生出个人关系和个人能力的普遍性和全面性”②,才是自由的必要条件。唯有在这个意义上,这个新的矛盾规定了历史的运动,尽管在历史不同的阶段产生出这个矛盾的不同表现形式。当然,“在发展的早期阶段,单个人显得比较全面,那正是因为他还没有造成自己丰富的关系,并且还没有使这种关系作为独立于他自身之外的社会权力和社会关系同他自己相对立。留恋那种原始的丰富,是可笑的,相信必须停留在那种完全的空虚化之中,也是可笑的”③。因此,早期阶段的自由是一回事,发展阶段的自由又是另一回事。同样我们迄今的观察是,早期那种人人漠不关心的状态,那种宁静和看起来全面的自足状态,必然被如今另一个充满冲突、斗争和奋斗的世界状态所取代。

On Marx's Conception of Freedom and His Emphasis on the Overcoming of Platonism

Zhang Wenxi

(*School of philosophy, Renmin University of China, Beijing* 100872, *China*)

Abstract: In the very act of positing the origin and inception of the world, Plato and other giants of Western philosophy conceived the idea of freedom in a manner that makes manifest the profound tension between nature and freedom within the sphere of knowledge.To the extent that it remains caught within the recursive structures inherent in its object of critique, it cannot transcend the successive epistemological oscillations between meditation and knowledge, subject and object, and will and volition. Its conception of freedom is essentially grounded in abstract notions of time and space. Marx is concerned with freedom, but not as an object of knowledge.His view of freedom starts with a judgement of the beginning less essence of the world's arche, beginningless foundation, ultimately resulting in the negation of freedom. Because freedom no longer signifies merely human freedom, but also the freedom of the individual, which brings bourgeois moral value to humanity. When Marx reached the critical level of philosophical anthropology and political economy, freedom itself became an inevitable limitation on this subject, but such freedom is by no means absolute freedom. This is an empirical judgment, but not a theological opinion. Therefore, when Marx identifies the contradictions inherent in human social production, freedom and necessity, as well as individual and society present themselves as paired alternatives—but this does not imply a choice in which only one must prevail.Rather ,the true either/or dilemma concerns the decision between engaging in material production or undertaking theoretical critique.

Key words: freedom; platonism; Marx; labor; time

(责任编辑 刘曙光)

① 参见海德格尔:《路标》,孙周兴译,北京:商务印书馆 2000 年版,341 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 30 卷,第 112 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷,第 112 页。